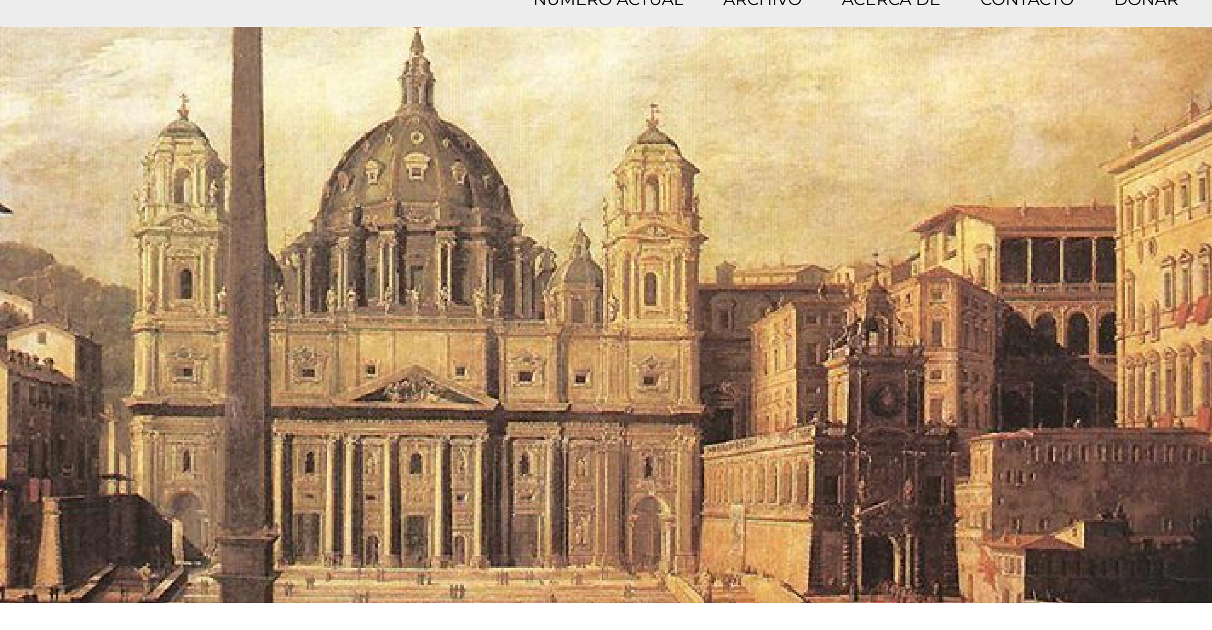

El eclipse del fusionismo católico

por Kevin Gallagher

El argumento de que Estados Unidos está en riesgo de dominación teocrática siempre ha sido una hipérbole, un grito de guerra en lugar de un análisis de nuestra situación política. Aun cuando la nominación de un juez de la Corte Suprema agita fantasías liberales de The Handmaid's Tale , la amenaza de una genuina "teocracia" parece bastante lejana. Pero hubo un tiempo en que el miedo a la "teocracia" resonó más ampliamente porque capturó, al menos parcialmente, algo real en la política estadounidense. En el apogeo de la administración Bush en 2006, The Theocons: Secular America under Siege de Damon Linker encontró una audiencia entre aquellos listos para asustarse por la idea de una distopía sagrada inminente (así como algunos de la derecha, molestos por las inexactitudes percibidas de Linker). Sin embargo, lo más curioso del temor a la teocracia en 2006 no fue que esta se cerniera sobre los liberales preocupados ni sobre el propio Linker (un exeditor de First Things familiarizado con las corrientes intelectuales del conservadurismo religioso). Lo impresionante fue que, a pesar de sus disputas sobre los términos, muchas de las personas a las que se había propuesto criticar creían, en cierto modo, que Linker tenía razón.

Para los conservadores cristianos, y especialmente para los católicos, los últimos años de Bush fueron una época emocionante. Al menos desde la década de 1980, el padre Richard John Neuhaus y el resto del círculo de First Things habían estado hablando de un "momento católico", y a finales de la década de 1990 la revista Crisis comenzó a planificarlo. Gracias, en gran medida, al esfuerzo emprendedor de Karl Rove por captar el voto católico, dicho momento parecía estar cerca. Sin embargo, lo que se suponía que significaba el "momento católico" era algo bastante extraño; y, tras una década de distancia, parece poco más que una ilusión. Pero para los jóvenes católicos interesados en la política, en particular aquellos dentro del mundo de las organizaciones universitarias o los centros de estudios de Washington D. C., los hechos parecían auspiciosos.

Aunque los conservadores todavía se quejaban del “activismo judicial” y de Roe v. Wade , para los intelectuales católicos de la era Bush, la marea parecía estar cambiando. Confiaban en que la “ortodoxia pélvica”, combinada con una política económica orientada al mercado pero “compasiva”, aseguraría un futuro republicano. La fe en el ciudadano “común” suscitaba esperanzas de referendos sobre el matrimonio homosexual; las encuestas de opinión parecían sugerir un replanteamiento público más amplio del aborto; y las “iniciativas basadas en la fe” de la era Bush prometían un modelo en el que la iglesia, el estado y la empresa privada podrían cooperar armoniosamente por el bien de todos. Con las disputas sectarias silenciadas, católicos y evangélicos tendrían las ideas y los votos para efectuar un cambio político duradero. Los católicos se decían a sí mismos, y creían, que ya no eran una retaguardia reaccionaria, sino que estaban a punto de triunfar. Una política conservadora de inspiración católica parecía tener impulso y, más que eso, merecía tener impulso. Estas tendencias no eran simplemente giros felices del destino; Eran indicios de que la filosofía política improvisada por católicos y conservadores era correcta, esclarecedora y destinada al triunfo. Puede que los líderes de este movimiento no fueran los "teoconservadores" del título de Linker, pero se consideraban contribuyentes esenciales al proyecto intelectual de mantener unido el régimen estadounidense de forma que pudiera proteger a los católicos y a la Iglesia de las amenazas del liberalismo secular. Y no era una desventaja que, en el proceso, pudieran llegar a ocupar puestos cruciales en el Estado.

Estos "teoconservadores" eran devotos fusionistas conservadores. Incluso antes de la llegada del "momento católico", el fusionismo había sido el nombre dado al movimiento político conservador que intentaba combinar el conservadurismo social y el capitalismo de libre mercado (aunque inicialmente el término fue objeto de crítica). Para los fusionistas católicos, sus visiones eran simplemente la correcta aplicación de los principios católicos a los problemas contemporáneos: la Iglesia debía defender la libertad política y económica contra el comunismo, y el orden social y moral contra la revolución sexual. Los fusionistas católicos se nutrieron tanto de este sistema que finalmente olvidaron lo que los primeros fusionistas sabían bien: que un enfoque tradicional de las cuestiones sociales no encaja bien con un capitalismo en el que "todo lo sólido se desvanece en el aire". Pero fusionismo es un nombre apropiado, ya que la premisa fundamental del enfoque fusionista católico —raramente articulada, pero siempre presente— era que los principios del conservadurismo estadounidense y los de la doctrina social católica podían combinarse fluidamente y sin problemas.

De hecho, los fusionistas católicos llevaron esta postura un paso más allá. No solo afirmaron una posible simbiosis entre las tradiciones de la libertad estadounidense y las tradiciones de la Iglesia, sino que llegaron a considerar el acuerdo político estadounidense de mediados de siglo como la encarnación misma de la doctrina social católica. Pensaban que solo faltaba algo en el orden social y político estadounidense: los estadounidenses modernos habían perdido la noción de los Fundadores de los principios de la ley natural que podían mantener unida a la República, principios que la tradición católica estaba dispuesta a aportar. Por inverosímil e innecesario que esto pudiera parecer a quienes observaban los desarrollos intelectuales católicos desde fuera, es difícil exagerar el poder que esta imagen ejerció sobre la "Iglesia estadounidense" a partir del siglo XIX. La duda pública sobre si los católicos podían ser buenos ciudadanos estadounidenses se combinó de alguna manera, junto con el espectacular crecimiento de la Iglesia católica en este país, para producir un intenso patriotismo católico que equiparaba el liberalismo estadounidense más entusiasta con la propia doctrina católica.

Aunque la ambición católica de aportar la "filosofía pública" que faltaba en Estados Unidos se estrelló contra las rocas en la década de 1960, muchos católicos intelectuales nunca actualizaron sus hipótesis. En cambio, suplicaron a un público estadounidense desinteresado que revirtiera las pocas decisiones que arruinaron el sueño capitalista estadounidense, por lo demás aún vigente. Insistieron en la tesis de que la Iglesia podía aportar la "filosofía pública" que faltaba a la república estadounidense, por lo demás bien constituida. Ese esfuerzo ahora es un desastre. Y en el transcurso de él, los católicos estadounidenses perdieron la oportunidad de comprender los problemas políticos que ahora enfrentamos todos.

Matrimonio de conveniencia

Cuando los fusionistas católicos estaban en su apogeo durante la era Bush, casi no era necesario que se defendieran explícitamente. Pero para 2012, tras la reelección del presidente Obama y en medio de una serie de derrotas del Partido Republicano en todo el país, la coalición fusionista se encontraba en apuros. Los cristianos acusaban a los conservadores de descuidar los "valores" en favor de una agenda orientada a los negocios; mientras tanto, los "conservadores tradicionales" acusaban a los cristianos de sobrecargar una plataforma económica de sentido común con supersticiones religiosas retrógradas.

Fue en este contexto que Robert George, de Princeton, un destacado fusionista, sintió la necesidad de escribir un artículo para First Things "Sobre la unión del conservadurismo económico y social", bajo el título "No es un mero matrimonio por conveniencia". Era el tipo de título que protestaba demasiado, y el argumento que lo sustentaba era característicamente débil. Unos pocos principios generales sin forma de arbitrar entre ellos —"respeto a la persona humana", "la institución de la familia", "un sistema de derecho y gobierno justo y eficaz"— y una explicación prefabricada de cómo las regulaciones económicas mínimas desencadenan un "dinamismo" del que se beneficia toda la sociedad. Uno lo leería en vano buscando una verdadera filosofía política. Sin embargo, allí estaba: el supuesto núcleo del pensamiento político católico estadounidense había cobrado en la plataforma del republicanismo de fin de siglo. La esencia del ensayo residía en la súplica de George: ambas partes deben dejar de hacerlo. Dos grupos de interés y, más importante aún, dos bases de donantes estaban entrando en conflicto, y la tarea de George era poner a todos de nuevo en orden.

Quizás no era descabellado que Robert George pensara que podría tener éxito. El "matrimonio" propuesto por George era el paralelo, en el pensamiento político, de un acuerdo que se había mantenido estable durante mucho tiempo entre los católicos estadounidenses. Al menos desde la época de Kennedy, la mayoría de los católicos en Estados Unidos habían llegado a aceptar que sus identidades religiosas y nacionales se superponían a la perfección, casi como sinónimos. Salvo algunos excéntricos, inmigrantes y hippies jubilados, los católicos habían llegado a considerar completamente normal ver banderas estadounidenses desplegadas en sus santuarios y festividades estadounidenses conmemoradas en sus iglesias; la Iglesia se había convertido en parte del mobiliario de la vida cotidiana estadounidense.

Pero, al mismo tiempo, las "excentricidades" de la Iglesia también se habían suavizado y normalizado. Los santos patrones de este catolicismo estadounidense fueron Ronald Reagan y Juan Pablo II (a menudo aclamados como los vencedores del comunismo soviético), pero la visión de los conservadores católicos era más que un vestigio de la Guerra Fría. Aunque los detalles intelectuales siempre permanecieron algo confusos, la sensación general era inequívoca: que una visión humana común debía unir a conservadores y católicos, y que la Constitución estadounidense y las líneas generales de la historia estadounidense no solo eran aceptables para los católicos, sino que provenían de muchas de las mismas fuentes que el pensamiento político de la Iglesia.

Pero había elementos de esa tradición política que esta visión tuvo que excluir. Uno difícilmente podría comprender el escepticismo de larga data de la Iglesia estadounidense de la economía de libre mercado leyendo los textos de los fusionistas católicos. Una gran cantidad de libros, homilías y publicaciones de obispos y papas demuestra el profundo interés de la Iglesia en la "cuestión social", el fuerte apoyo a los sindicatos y las dudas (por torpe o ambiguamente expresadas) sobre el sistema capitalista. Pero cuando los fusionistas no simplemente ignoraron estos, tendieron a desestimarlos como obiter dicta magisterial , sin ninguna autoridad para los fieles católicos. Por supuesto, no es de extrañar que los fusionistas católicos estuvieran ansiosos por presentar sus puntos de vista como arraigados en las enseñanzas católicas perennes. A ningún católico le gusta imaginar que está adulterando la fe con una escuela de pensamiento ajena u opuesta. Pero este esfuerzo requirió más que un poco de sutileza. En su mayoría, y a pesar de las credenciales académicas que a menudo ostentaban y pregonaban, los defensores de este fusionismo con frecuencia delataban raíces bastante superficiales en la tradición que decían representar. En muchos casos, el papel desempeñado por la parte católica en el "matrimonio de conveniencia" era poco más que una fachada: el Instituto Acton podía dar un toque cristiano a Hayek, y First Things podía cubrir el neoconservadurismo típico con una especie de hoja de parra evangélica, pero las ideas y propuestas centrales eran autosuficientes, externas y, por lo general, hostiles al propio catolicismo. Era una historia de amor no correspondido: los intelectuales católicos ofrecieron con entusiasmo su apoyo a las tradiciones del liberalismo estadounidense, pero en su mayoría solo predicaban a su propio coro, uno que distaba mucho de ser típico incluso dentro de la propia Iglesia.

La opción preferencial por el americanismo

Para los no católicos, el conservadurismo fusionista suele equipararse con el "tradicionalismo" religioso. Pero "tradicionalismo", entre los católicos, es una palabra con carga. Con razón o sin ella, evoca el espectro de quienes rechazan la autoridad de los papas recientes o la legitimidad del Vaticano II, personas poco prácticas para quienes la fe consiste en un ritualismo y una política obsesivos, un monarquismo quijotesco. En este sentido, los fusionistas ciertamente no eran "tradicionalistas". Pero hay otro sentido, más condenatorio, en el que estaban intelectualmente desconectados de la tradición católica. Robert George, por ejemplo, sin duda cree sinceramente en las enseñanzas de la Iglesia sobre temas como el aborto y la eutanasia. Sin embargo, no duda en comenzar sus argumentos a partir de los principios básicos de la Ilustración que Santo Tomás no habría reconocido ni respaldado. Las citas de los fusionistas a papas y otras autoridades católicas eran abundantes y reverentes, pero fueron cuidadosamente seleccionadas para transmitir una idea de catolicismo que se adecuaba a los derechos humanos de la Ilustración y a la tradición ampliamente liberal del pensamiento político. Si bien la realeza sagrada, la desconfianza hacia el comercio y la censura de prensa difícilmente constituyen la esencia de la fe católica, no se percibía que tales ideas hubieran formado parte de la cosmovisión política de papas y teólogos durante siglos en los escritos fusionistas.

Más importante que la precisión teológica, más importante que la fidelidad a la tradición, era la conveniencia de aportar ideas a los debates políticos contemporáneos, centrados exclusivamente en Estados Unidos. Cualquier idea que pudiera resultar embarazosa para los aliados tácticos de los fusionistas era suprimida discretamente. Donde se podía asumir una alianza política, el acuerdo religioso era secundario. A diferencia de los liberales tradicionales, los fusionistas católicos quizá nunca admitieran abiertamente que la fe debería ser principalmente un asunto interno, o que la creencia es irrelevante en comparación con la acción política, pero compartían con los liberales un enfoque amplio de la doctrina, siempre que se defendiera en el bando correcto. Sin embargo, esto siempre los hacía parecer extraños —y más bien arribistas— tanto a los liberales como a los conservadores no católicos. Todos sabían que sus opiniones políticas, en particular en asuntos sociales y morales, provenían, principalmente (como es razonable para los católicos) del catecismo. Pero el plan de los fusionistas los obligaba a defender estas opiniones basándose únicamente en la «razón pública» y en las normas procesales de la democracia liberal. Estos católicos, al parecer, tenían mayor fe en la esfera pública que sus oponentes seculares. Mediante un singular acto de ascetismo, evitaron decir lo que ya se sabía que creían, pero al carecer de la astucia de sus antepasados jesuitas, no pudieron persuadir a sus oponentes de su buena fe secular. Ningún defensor convencional de la razón pública (por ejemplo, los rawlsianos) aceptó los argumentos "seculares" de los juristas naturales fusionistas sobre cuestiones como el aborto y el matrimonio homosexual. Vieron lo que los propios fusionistas no vieron: la inevitable brecha entre sus argumentos procedimentalmente liberales y sus conclusiones sustancialmente preliberales. Pero a veces las brechas entre el pensamiento "liberal clásico" y la doctrina católica no podían ser disimuladas , ni siquiera por los propios fusionistas. Cuando, en 2009, la encíclica Caritas in veritate del papa Benedicto XVI adoptó una visión explícitamente negativa del capitalismo y de la sociedad de mercado, los fusionistas fueron tomados por sorpresa. Su pánico alcanzó un punto álgido de humor en el ensayo de George Weigel para National Review , en el que afirmaba que partes del texto magisterial habían sido escritas con tinta roja, insertadas en la verdadera enseñanza del Papa por socialistas curiales, y que los fieles (estadounidenses) podían ignorarlas sin problema. En retrospectiva, estas fisuras visibles entre los sectores católico y conservador de la alianza sugerían su fracaso definitivo. Pero aún, estas fisuras revelaban que los sectores católicos de la alianza estaban más que dispuestos a dejarse dominar por el Partido Republicano, y que ellos, al igual que los católicos de cafetería de izquierdas que tan a menudo criticaban, estaban dispuestos a desechar aspectos de la enseñanza autoritaria que sus aliados políticos consideraban inaceptables.

A pesar de estos momentos ocasionales de disonancia, no había razón en la derecha, a finales de los años de Bush ni a principios de los de Obama, para temer que el acuerdo fusionista no se mantuviera vigente. Si bien hubo quienes protestaron en su contra, los think tanks, las revistas y casi todos los órganos de opinión política católica eran propiedad de los fusionistas y sus donantes. Las objeciones de algunos tradicionalistas marginales o profesores adjuntos sin titularidad no representaron una amenaza para esta alianza.

Un tiempo para callar y un tiempo para hablar

Lo que erosionó la credibilidad de los fusionistas fue su propio fracaso, y no se puede decir que sus esfuerzos hayan tenido otra respuesta. En todos los temas importantes, los fusionistas no hicieron nada para aumentar la influencia de las ideas católicas entre los republicanos, y mucho menos en el país en general, pero tampoco lograron mantenerse firmes, ni siquiera en normas políticas arraigadas. Y quizás ningún fracaso fue más dramático, más revelador de la fatuidad intelectual de este movimiento y más importante para estimular a los jóvenes católicos a buscar nuevas ideas, que la incapacidad del equipo fusionista para ofrecer una respuesta efectiva a los movimientos del liberalismo tardío, que se hizo patente tras las decisiones de Windsor y Obergefell.

Aparte de unos pocos comentaristas heterodoxos, la jerga católica intentó con gran diligencia y coordinación oponerse a la legalización del matrimonio homosexual, presentando numerosos argumentos, menos para explicar la enseñanza perenne de la Iglesia sobre este asunto que para apelar a los caprichos del juez Kennedy. Quizás ningún esfuerzo fue más deliberado, ni recibió mayor aplauso, que el ensayo extenso " ¿Qué es el matrimonio?" , escrito por un comité de figuras destacadas del Instituto Witherspoon y First Things . Pero incluso este gran proyecto fracasó, como tenía que ocurrir. Ningún defensor del cambio en la ley matrimonial lo tomó en serio como un desafío.

Como cuestión de influencia política, el ensayo bien podría no haber existido nunca. Sin embargo, es sumamente útil como ventana a la mentalidad fusionista de hace tan solo unos años. Escrito, promovido y (se sospecha) leído exclusivamente por católicos, evitó, sin embargo, basar su argumento en las fuentes católicas o los tropos argumentativos que todos sabían que realmente lo inspiraron. Abordó el sexo y el matrimonio como si los siglos de reflexión católica sobre estas cuestiones no hubieran existido.

Para mí y para otros jóvenes católicos como yo, este fue un momento de despertar: creía en el "momento católico" y esperaba que los defensores de la verdad católica marcharan bajo una bandera católica. En el ámbito social católico, no me distancia demasiado de algunos de los autores de " ¿Qué es el matrimonio?". Cualquier objeción a este enfoque se recibía con una furiosa protesta, que cuestionaba las credenciales filosóficas del disidente, pero, sobre todo, insinuaba deslealtad a la causa. Los humildes defensores, en un debate público neutral, se convertirían de repente en furiosos defensores de la unidad sectaria: ¿queríamos que nuestros enemigos ganaran? ¿Acaso no veíamos que ciertos compromisos intelectuales eran necesarios para defender causas justas en nuestra sociedad liberal-democrática?

No me satisficieron estas reprimendas, pero en aquel momento yo mismo no tenía respuesta. Quizás la suya fuera, de hecho, la forma en que la libertas ecclesiae (si es que podían admitir un término tan anacrónico) debía preservarse. Había que esperar y ver. Pero tras las decisiones en las que las estrategias fusionistas no solo no lograron persuadir, sino siquiera provocar una respuesta seria, la idea de que la política «católica» proporcionaba la justificación secreta de las normas procesales del liberalismo y justificaba alianzas ideológicas laxas dejó de ser plausible. A cambio de su primer derecho de nacimiento, estos «líderes de pensamiento» católicos no recibieron ni siquiera la gracia de una suspensión temporal en las cuestiones que más les importaban.

Peor aún, y con una ironía mordaz, los católicos fusionistas han estado ausentes sin permiso en una serie de cuestiones políticas que, de hecho, residen en el ámbito público secular. Si bien la tendencia católica a anteponer la moral a la política a menudo conduce a resultados impresionantes (los católicos apoyaron el movimiento por los derechos civiles desde sus inicios), también puede ser un grave error. Siguiendo al escritor neoliberal Michael Novak y su libro El espíritu del capitalismo democrático (1982), los católicos fusionistas enfatizan lo que presentan como los buenos supuestos teológicos del capitalismo liberal y renuncian a análisis minuciosos de las cuestiones actuales de política económica. El lema de la libertad es suficiente para acorralarlos de nuevo a la plataforma republicana e impedir cualquier intento significativo de replantear elementos de la economía política contemporánea. La ausencia de los católicos fusionistas en los debates sobre economía política resulta particularmente irónica, dado que este era el ámbito en el que la Iglesia de un período anterior, en particular a finales del siglo XIX y principios del XX, creía poder ofrecer comentarios sobre el liberalismo, el capitalismo y el socialismo que fueran de interés tanto para católicos como para no católicos. Sin embargo, los mismos católicos que hoy proclaman su neutralidad oficial tienen poco o nada que decir sobre los problemas de economía política que han debilitado el tejido de la democracia liberal occidental.

Desafortunadamente, el cambio radical de su influyente posición durante los últimos años de Bush no parece haber afectado significativamente a la red de think tanks, conferencias y publicaciones periódicas católicas, en general "conservadoras". Tampoco parece haber contribuido en gran medida a agotar el dinero de los donantes que mantiene a esta red con vida. Pero en la alianza entre conservadores y católicos, estos últimos ya no llevan las riendas. Los líderes de pensamiento aparentemente han seguido pensando, y ciertamente siguen escribiendo, pero a medida que el mundo político conservador cayó bajo la influencia del Tea Party y, finalmente, del movimiento Trump, estas energías y actividades católicas se volvieron cada vez más ajenas. Salvo espectáculos ocasionales, marginales y en gran medida poco serios, como la invocación de Tomás de Aquino por parte de Paul Ryan en defensa de sus propuestas fiscales, el sueño de un "momento católico", en el que la fe pudiera ejercer una influencia política importante, se ha evaporado por completo. Y, sin embargo, durante toda la presidencia de Obama, estas ruedas siguieron girando: la red católica de donantes, expertos y filósofos políticos menores se había vuelto casi autosuficiente y seguía adelante.

Caminando hacia la irrelevancia

Es tentador, y quizás también algo satisfactorio, culpar a los partidos católicos de la alianza fusionista por su incapacidad para influir en la política estadounidense. Y no sería injusto. Pero si han perdido credibilidad entre los católicos más jóvenes que intentan desentrañar cuestiones políticas, la causa principal es un cambio cultural que los expertos veteranos apenas previeron y no pudieron evitar. El ansiado "momento católico" al menos presuponía una cultura en la que la Iglesia y la vida estadounidense común pudieran combinarse fácilmente, y en la que los momentos de mayor tensión de la Iglesia con la vida estadounidense pudieran entenderse como una especie de "oposición leal". Al menos durante un par de generaciones a mediados del siglo XX, este fue el papel que desempeñó la Iglesia. Y aunque formar parte del establishment conlleva ciertos costos, no cabe duda de que esto le otorgó a la Iglesia un grado de prestigio e influencia cultural que impulsó la política hacia una dirección más católica.

La Iglesia ha perdido por completo este papel. Aunque continúa realizando obras de caridad a gran escala y sus obispos nunca se muestran reticentes en cuestiones políticas, los católicos de hoy, y especialmente los jóvenes, viven en una tensión cada vez mayor con el mundo que les rodea. En los medios de comunicación, en el ámbito jurídico, en las formaciones de recursos humanos y en la publicidad, el distanciamiento católico de la cultura dominante está creciendo de tal manera que hace irrealizables los intentos fusionistas de simplemente complementar la cultura estadounidense. Los jóvenes católicos viven ahora en un contexto en el que sus ideales y aspiraciones más profundos ya no son simplemente inusuales, sino opuestos. Estas señales ya eran evidentes mucho antes de la era Obama, y los opositores a la síntesis fusionista las señalaron a partir de la década de 1960. Pero los acontecimientos las han dejado inequívocamente claras de una manera que la joven generación de católicos difícilmente olvidará. Aunque periódicamente se oye hablar de un "redescubrimiento de lo sagrado" paralelo a los nuevos nacionalismos, el sueño de un "momento católico" americanista no va a volver.

La respuesta más común a la evidente incongruencia entre el catolicismo y el mundo moderno es que los católicos abandonen la Iglesia. Los "excatólicos" son la segunda denominación cristiana más grande de Estados Unidos; las instituciones católicas en todas partes están perdiendo impulso y apoyo, a la vez que diluyen su carácter católico; y es evidente que la obediencia y participación vestigiales de los católicos "culturales" o "étnicos" no se está transmitiendo a sus hijos. Los católicos pueden celebrar ciertas victorias legales que defienden a la Iglesia, o apreciar las expresiones de identidad cristiana de la administración Trump, pero, en términos demográficos, el declive de la Iglesia parece imparable. Los católicos que permanecen en la Iglesia ciertamente no pueden culpar a los fusionistas por esta situación. Pero tampoco pueden seguir a los líderes de pensamiento que dedicaron los últimos treinta años a planear una fusión que ninguna de las partes desea realmente. Cada vez más, la fusión parece una adaptación unilateral a las normas liberales que pocos, aparte de los fusionistas, aún adoptan.

Hacia una teología política posliberal

Entre los jóvenes católicos, especialmente, existe un creciente deseo de una religión asertiva y distintiva: una religión, quizás, que no tema ser extremista. Esto se observa en el resurgimiento de la popularidad de las formas clásicas de música y rituales, en el regreso a los escritos de teólogos premodernos y medievales y de papas antimodernos, y en la creciente sensación de que la tendencia de finales del siglo XX al "aggiornamento" en la Iglesia pudo haber sido mal concebida, o al menos mal ejecutada.

En este contexto, la insistencia de los fusionistas en la compatibilidad del catolicismo y la tradición política estadounidense no solo suena falsa, sino que describe un ideal que pocos desean. Entre los católicos que reflexionan seriamente sobre la política, en particular entre aquellos que no dependen de organizaciones conservadoras para su sustento, el fracaso de los fusionistas en conseguir victorias políticas y el tenue vínculo entre sus posturas y el pensamiento católico tradicional han despertado el interés por un nuevo enfoque. Si el esfuerzo por sintetizar el catolicismo y el «liberalismo clásico» ha fracasado, ¿por qué descartar los elementos no liberales de la tradición católica? Si el «momento católico», en el que ser estadounidense y ser católico podría parecer una sola identidad, fue un período anómalo y ya concluido, un católico no tiene motivos para tomarlo como norma.

Es más, los católicos y los jóvenes políticamente activos de otras confesiones tienen todas las razones para explorar los elementos "no liberales" de sus tradiciones religiosas: aquellos que presumían y enfatizaban los bienes comunes que ahora todos perciben como tan ausentes. No solo los católicos, en estos últimos tiempos, están deseosos de mirar más allá de los horizontes históricos que ofrece el liberalismo. El liberalismo actual se ve asediado por ideologías rivales. Ante los nacionalismos nuevos o resurgentes en Estados Unidos y Europa, un socialismo cada vez más asertivo y las visiones grandiosas y antipolíticas que se gestan en Silicon Valley, tanto católicos como no católicos pueden concluir con mayor seguridad que el constitucionalismo estadounidense o el "liberalismo clásico" tendrán que buscar respuestas fuera de sí mismos. Sin duda, una contradicción satisfactoria forma parte del atractivo de rechazar el consenso de la generación anterior, pero la profundidad y sofisticación de la tradición política católica proporciona material para mucho más que opiniones controvertidas.

Cuando la decisión de Hobby Lobby de 2014 , que apoyaba el derecho de los empleadores a retener la anticoncepción de los planes de salud de sus empleados, era celebrada por los fusionistas como un triunfo de la libertad religiosa, el filósofo político católico Patrick Deneen recibió muchas críticas por oponerse a una orden en la que tal cuestión de moral dependía del capricho de un director ejecutivo cristiano. Puntos de vista como el de Deneen, que ya cobraban impulso en ese momento, son cada vez más comunes entre los pensadores católicos. Los fracasos prácticos de los fusionistas han creado una oportunidad para una creciente ola de libros y publicaciones que desafían el consenso conservador católico. Aquellos que habrían recurrido a National Review o First Things para aprender a pensar en política ahora devoran las críticas católicas a la ideología de mercado, los relatos de las formas preliberales de conceptualizar el bien común o los provocadores ensayos sobre el liberalismo moderno en The Josias . Quizás más sorprendente aún, están ansiosos por analizar las críticas a la economía política contemporánea que se originan mucho más allá de las fuentes habituales del pensamiento católico.

También está surgiendo un nuevo vocabulario político, con nuevas consignas —«integralismo», «diarquía» y otras formas de definir el bien común—, de las cuales no se encuentran precedentes, ni siquiera, en muchos casos, conocimiento, en los escritos fusionistas de hace una década. Así, el declive del catolicismo fusionista ha dado paso al resurgimiento de ideas que los fusionistas intentaron suprimir activamente. En lugar de William F. Buckley y Richard John Neuhaus, los jóvenes católicos leen a Brent Bozell, William Marshner y otros que proponen un discurso que explica por qué el liberalismo no puede resolver la crisis política que generó. Cuando estos y otros críticos del fusionismo católico lanzaron sus acusaciones en las décadas de 1960 y 1970, los comentaristas y editores conservadores, en el mejor de los casos, se negaron a dignificar a estos críticos con respuestas. Y los donantes han mostrado poco interés en brindar una plataforma para sus teorías radicales y, a menudo, escépticas respecto al mercado. Sin embargo, siguen siendo un modelo para una nueva generación de pensadores católicos, jamás refutados y ofreciendo la posibilidad de un camino no tomado.

En sus propios términos, un catolicismo más crítico con la corriente dominante del pensamiento estadounidense tendría poco que recomendar a los forasteros. Ni republicanos, ni demócratas, ni libertarios tienen un interés real en los tratados neoescolásticos sobre el orden político; no existe una base de donantes ni una red de centros de investigación deseosos de promover las carreras de jóvenes académicos "integralistas" ni de asegurarles un público para sus escritos. Pero tras el fracaso práctico de los fusionistas católicos, el cierre del "momento católico" y la llegada a muchos lugares de una política secular de derechas que no se aferra a las fuentes cristianas, ahora es el momento de que los católicos aprovechen todas las fuentes necesarias para comprender la crisis actual e incluso, si surge la posibilidad, de contribuir positivamente a la reconstrucción tras el declive constante del liberalismo político.

En todo el espectro político, las dislocaciones electorales y el descontento popular han convencido a muchos de que el consenso intelectual liberal del siglo pasado se está desmoronando y resulta inútil; aún no se sabe con certeza qué lo superará. Pero el resurgimiento del discurso identitario sugiere que la era de la esfera pública ha terminado, y que los argumentos políticos con cargas inherentes —que representan una tradición, nación o tribu en particular— ahora pueden ser admitidos. Para los católicos, esto es una invitación a la audacia, a la parresía: no tiene sentido diluir las enseñanzas tradicionales para cumplir con las normas de un discurso liberal en decadencia. Y para los no católicos, ofrece la posibilidad de nuevos alineamientos políticos, basados no en una falsa equiparación del catolicismo con cualquier otra escuela de pensamiento, sino en la identificación de objetivos genuinamente compartidos. A medida que los católicos se vuelven menos reticentes a la política que implican sus compromisos religiosos, pueden ser más selectivos en sus alianzas, buscando aliados que no se limiten a hablar de la Iglesia de palabra, sino que se comprometan genuinamente con sus ideas. Los católicos, por supuesto, consideran estas ideas ciertas. Pero incluso los no creyentes pueden tener motivos para acoger una política católica más asertiva intelectualmente. En esta era ideológicamente inestable, la tradición de la Iglesia ofrece una alternativa a las moribundas formas liberales de pensamiento político, una alternativa que puede evitar muchos de los errores e ilusiones que confunden a la sociedad contemporánea. A medida que esa ideología pierde fuerza, a medida que el liberalismo pierde credibilidad, hay menos provecho que nunca en un esquema de conciliación fusionista. Para participar en esta esfera pública que ya no es neutral, la tradición católica debe estar preparada para hablar con su propia voz.

Acerca del autor

Kevin Gallagher es un escritor que reside en Nueva York. Síguelo en Twitter .

anterior
La reconstrucción y el fin de la historia
por Allen C. Guelzo

próximo
Christopher Lasch y el retorno digital de la memoria
por James Poulos

Copyright © 2025 American Affairs Foundation Inc. Todos los derechos reservados.
POLÍTICA DE PRIVACIDAD, TÉRMINOS Y CONDICIONES.